



El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa

Pablo González-Velasco

Práticas da História, n.º 10 (2020): 71-111

www.praticasdahistoria.pt

Pablo González-Velasco

El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa

El presente artículo pretende crear un nuevo marco de debate en torno a las viejas y nuevas polémicas del lusotropicalismo, haciendo énfasis a las herencias medievales y renacentistas del discurso de Gilberto Freyre, en contraste con el *excepcionalismo* del colonialismo de la Conferencia de Berlín. Desde una perspectiva antropológico-histórica, el autor de este artículo establece paralelismos con las polémicas de la colonización española y la limpieza de sangre, así como hace un repaso de los precedentes, las rectificaciones y las actualidades del discurso luso e hispanotropicalista. El autor argumenta que es un error asumir el lusotropicalismo de Freyre como un *neonacionalismo* portugués, aunque este existiera como producción propia del Estado salazarista. Este artículo forma parte de una investigación sobre la vinculación de la vida y obra de Gilberto Freyre con España y la península ibérica en general.

Palabras clave: Gilberto Freyre, lusotropicalismo, mestizaje, colonización.

Gilberto Freyre's lusotropicalism as baroque critique of the mixophobia of bourgeois modernity

This article aims to create a new framework for debate on the old and new controversies of lusotropicalism, emphasizing the medieval and renaissance inheritances of Gilberto Freyre's speech, in contrast to the exceptionalism of the colonialism of the Berlin Conference. From an anthropo-historical perspective, the author of this article makes parallels with the controversies of Spanish colonization and blood cleansing, as well as reviews the precedents, rectifications and actualities of the Luso and Hispanotropicalist discourse. The author argues that it is a mistake assuming Freyre's lusotropicalism as a Portuguese neo-nationalism, although this existed as the production of the Salazarist State itself. This article is part of a research about the connection of the life and work of Gilberto Freyre with Spain and the Iberian Peninsula in general.

Palavras-chave: Gilberto Freyre, lusotropicalismo, miscigenação, colonização.

El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa

Pablo González-Velasco*

INTRODUCCIÓN

Gilberto Freyre suele despertar más interés entre historiadores que entre antropólogos por su visión macro, multitemporal y multidisciplinar de la sociedad. Freyre identificaba un trazo particular de una cultura y en su trazabilidad encontraba interpenetraciones, intercambios transoceánicos y dispositivos sociales de intercomunicación entre clases, etnias y pueblos. Desde la etnología, el maestro de Apipucos hace generalizaciones sociológicas y desarrolla una antropología histórica. Altamente polémico, evidentemente, cometió errores, pero fue víctima de malentendidos de bulto, lecturas indirectas y simplificaciones injustas.

El relativismo cultural de Franz Boas sirve a Freyre no solo para entender el proceso cultural que viven los amerindios y los negros¹, sino también utiliza este método para entender al colonizador y al esclavista portugués (y sus descendientes), que no deja de ser humano y que es producto de otras colonizaciones previas en la Península Ibérica.

La equidistancia humanista del relativismo cultural es un método eficaz para minimizar el sesgo de autoevidencia maniqueísta por razones de la propia cultura y de confirmación ideológica. Freyre demuestra

* Pablo González-Velasco (p.gonzalez@usal.es). Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Salamanca, Campus Miguel de Unamuno, Edificio FES, Avda. Francisco Tomás y Valiente, s/n, 37007 – Salamanca, España.

¹ Freyre elogia la cultura negra e incluso la experiencia del Quilombo de Palmares. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, Primera edición digital (São Paulo: Global, 2013), 107, nota 61. <https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/livro-completo-sobrados-e-mucambos-gilberto-freyre-1.pdf> (acceso 20 de noviembre de 2019).

que se puede hablar de vencedores y vencidos, sin revanchismo en la interpretación histórica. La justicia con los vencidos es tarea del político en el presente y no del historiador o del antropólogo. Si los políticos perpetúan la injusticia con los descendientes de los vencidos, este *clima* no ayuda a la construcción de un consenso académico y social para escribir una historia compartida, desde una pluralidad de visiones.

Gilberto Freyre alimentó la idea del excepcionalismo de la colonización portuguesa e ibérica que, entre otros motivos, responde a la amplia, visible y palpable penetración de la cultura dominada en la dominante en Brasil y toda Iberoamérica. El maestro de Apipucos es una referencia más en la amplia bibliografía que consolida la idea de un “injerto ibérico”², frente al trasplante anglosajón. Lo mestizo frente a la implantación de una neoEuropa³. Mixofilia frente mixofobia⁴. Como afirma el mexicano Enrique Krauze: “Los conquistadores (españoles) terminan conquistados en una mutua inseminación fructífera”⁵. Y culturalmente, a través de matrimonios mixtos y la crianza de niños mestizos por parte de la mujer nativa o subalterna, se produce una *contraconquista* cultural que penetra en la vida social de la colonización mixófila. El filósofo Xavier Rubert de Ventós afirmará que los hombres de Cortés fueron “contraconquistados por los países que ocupan, impregnados por las culturas que destruyen y seducidos por las mujeres que violan. Nada de esto encontramos en la colonización del norte”⁶. León Portilla, que escribió *La Visión de los Vencidos*, considera que “si un mexicano odia lo español, se está odiando a sí mismo. Es una actitud autodestructiva”⁷.

2 Alfonso Reyes, *Letras de la Nueva España*, capítulo 1: La Hispanización (Ciudad de México: FCE, 1948), 29.

3 Alfred W. Crosby, *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), 144.

4 Utilizaré los términos mixofobia y mixofilia en relación a las actitudes, instituciones y políticas que estimulan el rechazo o la propensión al mestizaje étnico y cultural.

5 Enrique Krauze, entrevista por Jesús Ruíz Mantilla, *El País*, 22 de junio de 2019 https://elpais.com/cultura/2019/06/21/actualidad/1561120680_700290.html (acceso 22 de noviembre de 2019).

6 Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987), 142.

7 Miguel León-Portilla, entrevista por Maite Rico, *El País*, 17 de enero de 2011. https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802_850215.html (acceso 24 de noviembre de 2019).

Del mismo modo, también existe una amplia bibliografía crítica del excepcionalismo ibérico. Críticas que cuestionan las tesis de Freyre tanto en el caso de la recolonización lusa africana, como en su modelo en conjunto, incluyendo a la colonización renacentista iberoamericana y brasileña.

El presente artículo pretende invertir la crítica del “excepcionalismo” racial ibérico, situando ese excepcionalismo en el periodo de la “modernidad burguesa”⁸ como un tiempo donde predominó la mioxofobia en las leyes, la ciencia y la política, cuyo paroxismo se vivió con el nazismo⁹, en contraste con todo el pasado anterior que vivió la humanidad, desde el renacimiento al mundo antiguo del mediterráneo, dominado por la interpenetración de culturas. No obstante, la singularidad cultural de la Península, especialmente por la herencia de Al-Ándalus, como sostiene Gilberto Freyre, conviene ser examinada con atención, subrayando el intenso mestizaje biológico y cultural del medioevo ibérico. Hay que cuestionar la errónea idea de que los invasores “musulmanes” fueron expulsados siglos después, porque en el momento de la expulsión no había una conexión étnica o religiosa necesariamente con aquellos arabo-bereberes que invadieron, por las conversiones que llegaron a ser mayoritarias y porque la islamización fue posterior a la invasión. Por tanto, en tiempos de la repoblación y *reconquista* cristiana del Sur peninsular, tanto en el mundo hispanocristiano como en el hispanomusulmán (andalusí¹⁰) había diversidad étnica. Lo corroboraremos con los estudios de Ángel María Carracedo Álvarez, catedrático y experto en genética. Entre las tesis rebatidas en este artículo se encuentran las generalizaciones que equiparan el racismo moderno con el etnocentrismo medieval.

8 Usaré el término modernidad como modernidad burguesa (XVII-XX), excluyendo al renacimiento de la modernidad, aunque haya elementos de la misma fraguados en los siglos XV y XVI.

9 “La modernidad le proporcionaría a su enemigo armas muy perfeccionadas que nacían de la derrota misma de esos enemigos. La paradoja de la historia permitirá que las fobias anti-modernistas se manifiesten a través de formas y canales que solo la modernidad pudo crear. Se exorcizó a los demonios internos de Europa con los modernos productos de la tecnología, de la administración científica y del poder concentrado del Estado: con los mayores logros de la modernidad”. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto* (Madrid: Sequitur, 2017), 69.

10 El término andalusí, frente a otros términos religiosos, extranjerizantes o racialistas, se consolida en la historiografía de una experiencia histórica ibérica como Al-Ándalus.

La bibliografía utilizada es de Silva Teles, Orlando Ribeiro, Adriano Moreira y textos desconocidos del propio Gilberto Freyre. También citaremos a filósofos españoles como Xavier Rubert de Ventós y José Luis Villacañas alejados del mundo conservador y nostálgico imperial, ambos marcadamente progresistas, donde identificamos en sus textos la posibilidad de establecer paralelismos con el tropicalismo de Freyre.

UN FREYRE GANIVETISTA

Entre sus lecturas de estudiante, Freyre se entusiasma en Nueva York tanto con el autoanálisis sociológico de *Idearium Español* de Ángel Ganivet, como con la capacidad de convertir los aparentes defectos raciales en virtudes humanas de Franz Boas, que conoció en la Universidad de Columbia. Autodenominado como “ganivetista”¹¹, se identifica con el escritor granadino por su estilo intuitivo de interpretación de las Españas, y dentro del mismo, su afán rehabilitador de la herencia psicológica árabe-bereber, con todo su misticismo¹²: “me hago por necesidad solidario de todas las atrocidades y aún crímenes que los invasores cometieron a nuestro territorio”, sentenciaba el escritor granadino. Freyre subrayó con lápiz pasajes del libro *Porvenir de España*, donde Ganivet interpelaba a Unamuno por su desprecio a la experiencia andalusí:

Si usted suprime a los romanos y a los árabes, no queda de mí quizás más que las piernas: me mata usted sin querer amigo Unamuno. Pero importante es que usted aunque sea a regañadientes, reconozca la realidad de las influencias que han obrado sobre el espíritu originario de España, porque hay quien lleva su exclusivismo hasta a ne-

11 Antônio Dimas, “Gilberto Freyre e Fidelino de Figueiredo”, *Navegações: Revista de Cultura e Literaturas de Língua Portuguesa* 4, n.º 2 (julio-diciembre 2011): 141-45. Carta de Freyre a Fidelino de Figueiredo. Centro de Apoio à Pesquisa em História – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

12 Boxer: “The notion of the universal monarchy of the Spanish Habsburgs as fused with the Spiritual Franciscan tradition of apocalyptic mysticism in the minds of many pioneer missionary-friars”. C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion. 1440-1770* (Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press, 1978), 113.

garlas, quien crea ya extirpadas las raíces del paganismo y quien afirma que los árabes pasaron sin dejar huella; sueña que somos una nación cristiana; cuando el cristianismo en España, como en Europa, no ha llegado todavía a moderar ni el régimen de fuerza en que vivimos, heredado de Roma, ni el espíritu caballeresco que se formó durante la Edad Media en las luchas por la religión. La influencia mayor que sufrió España después de la predicación del cristianismo, la que dio vida a nuestro espíritu quijotesco, fue la arábica.

A pesar de la admiración por Unamuno, Freyre no aceptaba el europeísmo implícito de Unamuno¹³ y se identificaba abiertamente con Ganivet, un antecedente inmediato de Américo Castro y del relativismo cultural. En *Idearium Español* y en *História de Portugal* de Alexandre Herculano está implícitamente la tesis de la bicontinentalidad euroafricana de la península ibérica, que servirá de hipótesis en *Casa-Grande & Senzala* para explicar la mixofilia brasileña.

PRECEDENTES Y ACTUALIDADES DE LOS LUSO E HISPANO TROPICALISMOS

Freyre no fue el primero en hablar de aptitud colonizadora del ibérico, aunque sí lo sería en la capacidad de aprender del otro. Antes que él, Ángel Ganivet (1896) y Julián de Juderías (1914) diferenciaron entre métodos de colonización antiguos, entre el que está el ibérico, y el moderno método de corte protestante, comercial, anglosajón. José Del Perojo y Figueras en *Ensayos de política colonial* (1885) caracterizará la colonización inglesa como: *Caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt* (“Cambia de cielo, no de carácter, quien cruza la mar”) y la colonización española como: *omne solum forti patria est, ut piscibus aequor* (“Todo suelo es la patria de un hombre fuerte, lo mismo que el mar lo es de los peces y el aire de las aves”). Y hará una analogía con la

13 Gilberto Freyre, “Unamuno e Ganivet”, *Diário de Pernambuco*, 5 de febrero de 1948, 4: http://memoria.bn.br/DocReader/029033_12/28873.

colonización árabe que tiene “impulso instintivo que les lleva a fundirse y amalgamarse con los naturales de los países que dominan”; “hacen que predomine los elementos que constituían su superioridad”; “hay en la raza árabe una ductibilidad extraordinaria para introducciones en lo más íntimo del pueblo que subyuga, le vemos como ninguno, propagar su lengua, arraigar su religión e imponer su código”. Donoso Cortés, hablará en 1847 que “entre el mahometismo fatalista del africano y el catolicismo filosófico francés está el catolicismo español, con sus tendencias fatalistas y con sus reflejos orientales”. El orientalista holandés Snouck Hurgronje (1857-1936) en “L’Islam et le problème des races” (1922) y Bernard Lewis en *Raza y Color en el Islam* (1968) estudian los mismos espejismos racistas y antirracistas de los ibéricos pero en este caso de los árabes. “En ningún tiempo el mundo islámico practicó el género de exclusivismo racial” de los Estados Unidos o Sudáfrica. “La reprobación de un prejuicio”, como lo hizo y lo hace el islam, “no prueba su ausencia”. “Lo que revela es su presencia”¹⁴, afirma Lewis.

Joaquín Costa se expresará con un indudable estilo tropicalista 16 años antes de que naciera Freyre:

No hallaremos una sola fibra de nuestro cuerpo, ni un sentimiento en nuestra alma, ni una idea en nuestra mente, ni un celdilla en nuestro cerebro, ni un giro de aire en nuestra atmósfera, ni un surco en nuestro suelo, que no llegue impresa la huella de aquellas razas berberiscas y orientales que hicieron de la península como faro luminoso en medio de las tinieblas de la Edad Media, y cuyo espíritu inmortal circula todavía con un calor sutil, como un aliento impalpable, por todos nuestros nervios y mueve nuestros brazos y manda a nuestra voluntad; y que si es verdad que España, por la geología y por la flora, se enlaza con África y no con Europa, también el pueblo español, por la psicología y la

14 Bernard Lewis, “Raza y Color en el Islam”, *Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada* 33 (1968): 50-51; C. Snouck Hurgronje. “L’Islam et le problème des races”, *Revue du Monde Musulman* 50 (junio de 1922): 1-27.

cultura, ha de buscar al otro lado del Estrecho, más que el otro lado del Pirineo, la cuna de la civilización y la ascendencia de su espíritu, pudiendo decirse sin hipérbole que, así como para la historia natural, África empieza en los Pirineos, en términos de la historia humana, el África, para cada español, empieza en las plantas de los pies y acaba en los pelos de la cabeza¹⁵.

El geógrafo portugués, nacido en Goa, Silva Teles (1860-1930) afirmará a finales del siglo XIX¹⁶: “tanto os espanhóis como os portugueses resistem perfeitamente nos trópicos”¹⁷. “Os tipos europeus do grupo norte não têm aptidão alguma para constituir família na quase totalidade da África”¹⁸. “Pode-se dizer que são [os portugueses], juntamente com os espanhóis, os europeus de maior capacidade colonizadora nas regiões tropicais”¹⁹. Silva Teles atribuyó:

aptidões colonizadoras aos habitantes da Andaluzia, com importante infusão de sangue mouro, quando se sabe que os ‘conquistadores’ da América vieram do sudoeste mas principalmente do centro da Península²⁰. [...] Aos homens do Norte [a natureza] consentiu invadissem as latitudes frias e aos mediterrâneos entrou toda uma enorme zona tropical²¹.

15 Joaquín Costa, *Los intereses de España en Marruecos son armonicos* (Madrid: Fortanet, 1884), 141-84.

16 Francisco Xavier da Silva Teles, “A partilha de África”, *Anais do Club Militar Naval* 20 (1890): 302-07. Otra bibliografía relacionada del mismo autor: “A colonização portuguesa nos climas tropicais”, *Anais do Club Militar Naval* 21 (1891): 5-18; “Os árabes e as raças de África” (1892), cf. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 52 (1934): 258; “La dégénérescence des races humaines” (Résumé), in *Congrès International d’Anthropologie et d’Archéologie Préhistoriques: Compte rendu de la douzième session à Paris 1900* (Paris: Masson et Cie., 1902), 496-97; *Rapport sur la climatologie intertropicale et les climats des colonies portugaises* (Bruselas: 1924).

17 Orlando Ribeiro, *A colonização de Angola e o seu fracasso* (Lisboa: INCM, 2014), 185.

18 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 187.

19 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 189.

20 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 189.

21 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 191.

[...] O que é nosso fim demostrar, o único fim a que visamos é que a raça portuguesa, pela sua aptidão de moldar-se a climas variados, pela sua maleabilidade em juntar-se às raças de cor, pela resistência própria do seu organismo, é de todas as raças europeias, a exceptuarmos a espanhola, aquela que melhor e com mais segurança deverá firmar-se nos climas tropicais – lá onde parece encaminharse o centro de gravidade de todas as ambições, de todas as lutas e quem sabe se de todos os desenganos deste morrer do século²².

Estéfano Habib (1931) afirmará que “las mujeres, en la América Hispana, perpetúan la dulzura y el hechizo de las sultanas del desierto”²³. Rodolfo Gil Benumeya (1953) considerará que en “España y Portugal, florecieron núcleos de colonización y civilización procedentes de los países que ahora son árabes. Adaptándose civilización y colonización al genio moldeador y diferenciador del suelo peninsular”²⁴.

MESTIZAJE MEDIEVALISTA IBÉRICO

El relativismo cultural es una forma de vacunarse de prejuicios no sólo contra las culturas amerindias y africanas, sino también contra la cultura del colonizador europeo. El término “colonizador” tiene una carga muy negativa en la modernidad y postmodernidad, pero siempre han existido colonizaciones, como instalaciones humanas en nuevos territorios, que fueron sofisticándose desde la amplia experiencia de los tiempos antiguos del mediterráneo hasta la revolución industrial, pasando por colonizaciones y autocolonizaciones como la romana, visigoda, andalusí, la reconquista cristiana, etc... Los primeros colonizadores y descubridores de América fueron los amerindios, aunque perdieran todo tipo de vinculación consciente con Asia. Los africanos en América,

22 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 193.

23 Estéfano Habib, *Los pueblos hispano-americanos: su presente y su porvenir* (México: Ediciones Culturales, 1931), 290.

24 Rodolfo Gil Benumeya, *Hispanidad y Arabidad* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953), 80.

como decía Freyre, fueron co-colonizadores subalternos²⁵. Y, además, existe la autocolonización que implementan todos los Estados nacionales, también los africanos, incluso hoy en día.

Ni los visigodos eran de derechas ni los andalusíes de izquierdas. La supuesta debilidad de los visigodos, en realidad, era una capacidad de adaptación al incorporar el legado anterior, su romanización no es otra cosa que un antecedente del espíritu tropicalista del aprendizaje del otro. De los andalusíes no hay duda de su capacidad de aprender y realizar síntesis de las culturas ibéricas precedentes junto de aquellas que trajeron e importaron del oriente y de Grecia. Freyre afirmó:

Yo soy de aquellos brasileños para quienes el hecho de haber tenido semitas (moros y judíos) y negro-africanos en nuestra formación étnica y social no constituye un motivo de vergüenza ni desdoro para nuestro país. No está probada por ciencia alguna la superioridad de ninguna raza, ni siquiera la nórdica, que es la que, por el momento, retiene mayores ventajas de orden técnico y económico respecto a los otros pueblos. Ganivet dijo de los semitas en *El Porvenir de España*, que habían enriquecido el temperamento español y que, unidos a los arios, habían dotado al pueblo de Las Españas de su mayor originalidad y de su más potente fuerza creadora en el plano espiritual. La verdad es esta: la población y la cultura de los pueblos que colonizaron América actualmente hispánica forman una de las poblaciones y una de las culturas más mestizas de Europa, tan indecisas entre Europa y África como Rusia – también mestiza. [...]

25 Gilberto Freyre, entrevista por Sofía Ímber y Carlos Rangel, *Buenos días* (Venezuela: Venevisión). 17 de marzo de 1978. [\(http://cic1.ucab.edu.ve/cic/php/buscar_1reg.php?Opcion=leer-registro&Formato=w&base=imber&cipar=imber.par&Mfn=1812&Expresion=_\(!1978-03\)\)](http://cic1.ucab.edu.ve/cic/php/buscar_1reg.php?Opcion=leer-registro&Formato=w&base=imber&cipar=imber.par&Mfn=1812&Expresion=_(!1978-03)) (acceso 16 de diciembre de 2019): “Yo clasifico al negro africano en su participación como esclavo en la formación brasileña, como un co-colonizador del Brasil, no como un auxiliar del colonizador, sino como un co-colonizador y como usted acentuó al interpretar muy bien mis ideas, en varias áreas este co-colonizador fue superior al colonizador europeo y sin esa presencia negra no se comprende, no se podría vislumbrar lo que se va a crear en Brasil, una civilización tan creativa y en ciertos aspectos tan original y tan extra-europea”.

Ni Rusia tiene por qué avergonzarse de asiaticismo, ni España o Portugal de su africanismo. Al contrario. No ha sido sin fundamento sociológico que un observador francés tan agudo como Mauricio Legendre pudo decir refiriéndose al pueblo español: *ce qu'il y est d'africain dans le tempérament espagnol est une des grandes et des meilleures originalités d'Espagne*. Y aún más: *c'est par d'ailleurs un signe de pusillanimité chez certains Espagnols que de répudier cet africanisme, de peur qu'on ne leur reproche*. Palabras que podrían aplicarse a aquellos brasileños llenos de pudores morbosamente patrióticos que sienten repugnancia en reconocer todo cuanto hay de africano en la formación social y el carácter de la gente más tradicional y telúricamente brasileña – la gente de las viejas áreas del azúcar y del café – aunque sea blanca pura: a veces más blanca que ellos. [...] Actualmente España se haya apta para retornar a algunas virtudes preburguesas²⁶.

El “exotismo” que viajeros europeos atribuyeron a España ha sido con frecuencia mal visto por algunos españoles. Muchas veces, estos aventureros confundían lo puramente castizo anterior a lo andalusí con el orientalismo musulmán, pero precisamente esa preservación cultural de lo castizo pre y post andalusí es un patrimonio singular que no debemos olvidar para la memoria de los pueblos que pasaron y se quedaron en la Península. Muchos de los críticos de ese exotismo, es decir, de una excepcionalidad ibérica, sí que reivindican –adanistamente– una excepcionalidad positiva ibérica o española (otro “exotismo”) en la política mixófila de la colonización americana. Es por ello que la derecha *maurófoba* e *indiófoba* y la izquierda *decolonial* e *iberófoba* no les gusta Gilberto Freyre ni el relativismo cultural.

Existen varias polémicas sobre el grado de influencia étnica y cultural de lo sefardí y andalusí en la identidad ibérica, y en particular,

26 Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, segunda edición (Buenos Aires: EMECÉ, 1943), vi.

de la relación de lo andalusí con lo andaluz y el conjunto de Iberia. La influencia cultural andalusí –ya sea por preservación de lo castizo o por producción propia– adquiere una categoría de decisiva, por mucho que se minimice, porque llegó a América y generó toda una corriente artística, tecnológica, gastronómica y cultural mudéjar en la Península.

La reconquista y la inquisición son fenómenos con algunos elementos anticipados de unidad política moderna, pero no desde el punto de vista económico y cultural de la modernidad burguesa basada en la industria y los aparatos ideológicos del Estado, que impulsaba la nacionalización, la autosuficiencia cultural y la ingeniería sociológica de la segregación. Elementos sofisticados inexistentes en la época renacentista. Las conversiones mutuas, los matrimonios mixtos y las poblaciones de religiones ajenas, en el seno de territorios cristianos y musulmanes ibéricos, establecieron canales de comunicación sociológica que posibilitaron la interpenetración de cultural, en coherencia con la tradicional mixofilia mediterránea. La pujante monarquía hispánica no se entiende sin la síntesis de culturas mediterráneas que heredó. Es de este mundo del que surge el tropicalismo de Freyre:

Intolerantes no plano espiritual quanto àquelas transcendências que se empenharam intensamente a transmitir aos não-europeus, revelaram-se contemporizadores, plásticos, dúcteis quanto a valores espaciais e temporais, eles próprios, hispanos, tendo assimilado de não-europeus, valores técnicos, estéticos, econômicos e até políticos que lhes pareceram mais de acordo com as condições temporais de vida cotidiana em espaços não-europeus. Cristocêntricos mais que etnocêntricos – o que parece ser exato do português, mais ainda que do castelhano – suas relações com os não-europeus desde o início implicaram transigências com os valores temporais especiais de culturas não-europeias. Tais transigências talvez só se expliquem à luz de um etnocentrismo porventura mais fraco que o dos povos do Norte da Europa; e de um cristocentrismo desde os velhos contatos

da gente hispânica com a árabe, a moura, a judia, disposto a adaptar valores espiritualmente cristãos a outros estilos de cultura, além dos europeus; e a intensificar sua espiritualidade ao calor da espiritualidade maometana ou islâmica²⁷

No existe una singularidad étnica en Andalucía en relación a España²⁸. La influencia étnica norteafricana está repartida de forma genéticamente transversal en todos los individuos de la Península, más si cabe por la redistribución territorial de moriscos tras la rebelión de las Alpujarras. Si bien, los moriscos se caracterizaban por una pluralidad étnica como así lo han demostrado los investigadores Barbara Fuchs, Francisco J. Moreno o Bernard Vincent. Ángel María Carracedo Álvarez, catedrático de medicina legal y Premio Nacional de Genética de 2015, autor junto a un equipo de especialistas de “Patterns of genetic differentiation and the footprints of historical migrations in the Iberian Peninsula”²⁹ (2019), publicados en la revista *Nature*, con muestras repartidas geográficamente de 1500 individuos, me aseguró que los datos recogidos son perfectamente compatible con mi hipótesis: “El mestizaje genético se concentró en los primeros siglos de la conquista musulmana. Hubo un mestizaje primero de sur a norte, y con la reconquista de norte a sur. En los últimos siglos de la ‘reconquista’ no era posible hacer una diferenciación fenotípica entre cristianos y musulmanes (moriscos), dadas las conversiones y mestizaje mutuos. Podría haber gente más morena y menos, pero en ambos bandos.” Posteriormente sugerí una segunda hipótesis al catedrático: “Sabemos que hubo esclavitud mora y negra en la Península de los siglos XV al XVIII. Lisboa, Cádiz, Sevilla y

27 Gilberto Freyre, “O tempo como ligação entre valores transcendentales e valores temporais: a interpretação ibérica ou hispânica de uma sugestão de Santo Agostinho”, in *O Brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações* (Rio de Janeiro: Livraria J. Olympio Editora, 1975), 54.

28 Miguel Ángel Criado, “Al-Andalus no dejó rastro en la genética del sur de España”, *El País*, 5 de junio de 2019: https://elpais.com/elpais/2019/06/04/ciencia/1559654994_049558.html (acceso 20 de noviembre de 2019).

29 C. Bycroft, C., Fernandez-Rozadilla, C. Ruiz-Ponte, *et al.* “Patterns of genetic differentiation and the footprints of historical migrations in the Iberian Peninsula”, *Nat Commun* 10, n.º 551 (2019). doi:10.1038/s41467-018-08272-w.

Valencia tuvieron hasta un 20% de la población de esclavos. Eran grandes centros de trata de esclavos negros. A finales del siglo XVI había en España 58.000 esclavos, cifra que fue decreciendo paulatinamente, según algunos historiadores (hay evidencias documentales, aparecen en cuadros, obras literarias, etc.). ¿Esta información sería compatible con los genes subsaharianos que aparecerían en un segundo proceso de mestizaje sexual, especialmente en Portugal y Andalucía? Por otro lado, se sabe que también había esclavas sexuales negras en Al-Andalus y también posteriormente en los Reinos cristianos”, a lo que me respondió “absolutamente compatible y ese es un dato que te agradezco porque puede ser una explicación de lo observado”. Por último, le pregunté “si el mestizaje peninsular fue de hombre conquistador (ya sea andalusí o castellano) a mujer ibérica nativa”. Su respuesta fue: “Respecto al sexo lo sabemos por otros trabajos que ya hicimos anteriormente. Parece que hay más influencia masculina en el mestizaje (cromosoma Y) que femenina (ADN mitocondrial) aunque esta también se detecta”³⁰.

La polémica sobre las influencias occidentales/orientales, europeas/africanas, atlánticas/mediterráneas viene de lejos, protagonizada por Unamuno y Ganivet, Sánchez Albornoz y Américo Castro, Serafín Fanjul y José Antonio González Alcantud y ahora entre María Elvira Roca Barea y José Luis Villacañas³¹. Y esta polémica tiene el mismo telón de fondo del debate sobre el lusotropicalismo. Emilio González Ferrín afirma:

Si bien Roca Barea se empeña en desdibujar esa diferencia [entre los del norte de Europa y nosotros], argumen-

30 Comunicación personal electrónica con Ángel María Carracedo, 31 de marzo de 2019.

31 Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet, *El Porvenir de España* (Madrid: Renacimiento, 1921): http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-porvenir-de-espana--0/html/fedc5cc6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html (acceso 20 de diciembre de 2019); Américo Castro, *La España en su historia, cristianos, moros, judíos* (1948), ampliada en *La realidad histórica de España* (Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1954); Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires: Sudamericana, 1956); Serafín Fanjul, *Al-Ándalus contra España. La forja del mito* (Madrid: Siglo XXI, 2000); José Antonio González Alcantud, *Al-Ándalus y lo andaluz. Al-Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española* (Córdoba: Almuzara, 2017); María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra* (Madrid: Siruela, 2016); José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019).

tando que se instala la percepción en una lucha envidiosa contra el Imperio español y Villacañas rebate sin tregua desde un reconocimiento natural de las responsabilidades de tal Imperio y su natural imperialismo, ninguno de los dos, a la postre, atiende a la natural pregunta de por qué seremos diferentes, partiendo de que el Spain is different no remite aquí a ninguna superioridad en tanto que reserva espiritual de Occidente, o bien inferioridad de boina calada, sino mera especificidad³².

Especificidad (o excepcionalidad) que puede que sea un espejismo en función de con qué se compare. La mayor ruptura histórica ha sido la modernidad burguesa, generada en el norte de Europa, y es precisamente esta la que merece ser abordada como “excepcionalidad”. Lo “ibérico” es singular comparado con la Europa moderna, pero no con el mundo medieval y antiguo del mediterráneo e, incluso, con la prehistoria.

Hubo en la cultura peninsular un trazo de hipersexualización de la mujer morena (Mulata/Muladí; Morena/Moruna), vinculada con el poder andalusí, si bien la pluralidad étnica estaba en ambos lados. Fruto de esos contactos mixófilos con la mujer morena, se construyeron los mitos de las musas Bárbaras, Zulemas, Walladas, Moraymas, Aixas, Zoraidas, Darajas y posteriormente de las Carmens. Y en Brasil renacieron con más fuerza aun con las Claras, Gabrielas, Globelezas y mujeres-fruta. Según Freyre, la vieja leyenda de la mora encantada operaba como una asociación de ideas de belleza morena para los donjuanes ibéricos en relación a ameríndias y negras. Interpretaremos esta visión sin negar la condición también mestiza y mixófila de los reinos cristianos ibéricos y diferenciando lo “moro” de lo “ibéricamente andalusí” (incluyendo lo morisco) en el contexto de dialécticas fronteras maurófilas y maurófobas. Esa cultura mixófila no significa ausencia de

32 Emilio González Ferrín, “Morus operandi: España con su Islam”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 43 (2019): 45-59.

etnocentrismo³³, sino otro tipo de etnocentrismo racial-patriarcal. Sin embargo, las actitudes mixóforas de la cultura protestante, como las leyes contra los matrimonios mixtos contra irlandeses primero (Estatutos de Kilkenny, 1366) y después contra amerindios y negros, significan siempre alto grado de etnocentrismo (autosuficiencia genética).

EXCEPCIONALIDAD DEL MÉTODO PROTESTANTE (MODERNIDAD BURGUESA)

Boas se fijó en la intercomunicación entre etnias. Freyre, por su parte, identifica una “intercomunicación” de “extremos sociológicos” en la sociedad brasileña, fruto en parte de los métodos sociológicos de asimilación de los ibéricos, un método simbiótico que permitió una interpenetración de culturas (transculturación) sin perder la predominancia lusa, pero alejado de los métodos exclusivistas (autosuficientes³⁴) anglosajones, típicos del protestantismo y de la modernidad burguesa, posteriormente también practicados –a través del nacionalismo de los aparatos ideológicos del Estado– por los ibéricos en el siglo XIX y XX. Entre las colonizaciones inglesas, el caso neozelandés es una excepción, no ya por la voluntad del colonizador, sino por la del colonizado: el pueblo maori se empeñó en aprender la cultura del colonizador. En el renacimiento ibérico fue posible una aculturación muy flexible con políticas institucionales mixófilas, cultura popular mixófila, escasez de mujeres blancas y la acción evangelizadora de las órdenes religiosas, especialmente franciscanos, con una actitud antropológica de entender al otro y de aprender del otro. Más allá de acción franciscana, esa permeabilidad o plasticidad era simplemente una actitud pragmática para el resto de la población colonizadora.

33 En Carta Regia de 20 de octubre de 1620: “Hei por bem e mando, que, para que nas Ilhas de Cabo Verde e S. Thomè se extingam, quanto for possível, as castas de mulatos, que nelas há, que nas Relações desse Reino se degradem para ellas as mulheres, que se costumam degradar para o Brazil. = Cristóvão Soares”, in *Boletim do Conselho Ultramarino: legislação antiga*, vol. 1 (Lisboa: Imprensa Nacional 1867), 217.

34 José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019), 184: “Los colonos norteamericanos puritanos, que marchaban en familias, trabajaban por obligación religiosa y aspiraban a la autosuficiencia, no necesitaban esa cooperación con los indígenas, pues fundaban comunidades libres de personas que se consideraban elegidas.”

Los dispositivos sociales de comunicación en las sociedades ibéricas de América resistieron, en parte, a la importación de ideologías racistas dualistas de la modernidad. La dictadura racial de los Estados Unidos, estaba basada en la segregación social, jurídica y electoral, junto con una política migratoria de *blanquización*, no ya para una eugenesia mixófila racista, sino para que la comunidad racial blanca fuera mayoría indiscutible frente a la comunidad racial negra. No obstante, hubo una importación de estas ideas en el plano ideológico que sí afectó y empeoró la situación racial de Brasil. El racismo también formaba parte del ideario de varios abolicionistas puesto que su mixofobia y su segregacionismo eran incompatibles con la esclavitud. Y el fin de la esclavitud profundizó el racismo porque los ciudadanos blancos, muchos inmigrantes recién llegados, no querían competir en igualdad de derechos con los negros. Así como el fin del amparo del patriarcalismo esclavista lanzó al negro a la marginalidad, lo que le llevó a empeorar su situación económica y educativa, a pesar de la libertad.

Gilberto citará una crítica de Carl Sauer a la autosuficiencia anglo-americana de su método de asimilación en relación al católico-ibérico:

Sob o título *The Agency of Man the Earth*, pergunta o geógrafo Carl Sauer com relação ao sistema anglo-americano se eles “pay little attention to native ways and products, instead of going out to learn what their experiences and preferences are, we go forth to introduce our ways and consider backward what is not according to our pattern. We present and recommend to the world a blueprint of what works well with us at the moment, heedless that we may be destroying wise and durable native systems of living with the land. The modern industrial mood (I hesitate to add intellectual mood) is insensitive to other ways and values”³⁵.

35 Gilberto Freyre, “Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical”, in *El Occidente en esta hora de Iberoamérica: X Reunión Internacional del CEDI* (Madrid: Centro Europeo de Documentación e Información, 1961), 19-30.

Algo que ratifica hoy en día el filósofo José Luis Villacañas sobre el modelo ibérico-español, sin haber leído a Gilberto Freyre: “El imperio español supo utilizar las condiciones materiales de vida de los pueblos indígenas siempre que pudo y le resultaba beneficioso. Desde la figura del Cid, la forma de conquista del hidalgo castellano no pretende romper el sistema económico de las poblaciones conquistadas, sino apropiarse de sus excedentes”³⁶. El filósofo Xavier Rubert de Ventós agrega: “Monolítico y doctrinario hacia dentro, el catolicismo español resulta poroso, abierto y ecuménico hacia el exterior, donde se trata de integrar tanto el panteón religioso (*vid. De Fide*, de Suárez) como el código genético (*vid. las leyes* de Ovando) de los pueblos conquistados”³⁷.

En la actualidad vemos a Villacañas que, despojado de intenciones épicas, coincide en la constatación de esa poliédrica y contradictoria realidad iberoamericana. Considera al conquistador español un tipo humano único en el mundo con capacidad de hacer experiencia, andando sobre territorios ignotos:

Lo mejor que se puede decir del imperio español es que mostró la flexibilidad propia del desorden y el circunstancialismo propio del catolicismo para organizar un sistema de traducciones de las viejas culturas a las nuevas, permitiendo sorprendentes metamorfosis del mundo de la vida indígena que, en la medida en que mantenían huellas poderosas de su mundo arcaico, sirvieron de profundo consuelo a sus portadores. Esos elementos indígenas y mestizos mostraron una eficacia poderosa para constituir las nuevas formas de vida y a ellas dedicaron un profundo afecto y apego, aunque albergaran aspectos contradictorios. Así, el mismo estandarte que sirvió para destruir los ídolos del gran templo de México, el de la Virgen de Guadalupe que

36 José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019), 178-79.

37 Rubert de Ventós. *El laberinto de la hispanidad*, 12.

portaban los conquistadores extremeños, sirvió apenas tres siglos después como estandarte de los que lucharon por su independencia frente a reyes descendientes de aquellos que protegieron a los conquistadores. Este sistema de reproducción simbólica fue posible porque el propio cosmos mental de los españoles era suficientemente cercano al de los conquistados como para permitir su traducción. Pero de forma voluntaria o involuntaria, el caso es que, por debajo del trauma de la conquista, la vida histórica pudo mantener cierto grado de continuidad. Su resultado fue una síntesis indestructible de elementos hispanos e indígenas que hace de Hispanoamérica un estrato perfectamente reconocible sobre el que se superponen los estratos latinos y africanos. Resultado vivo de la historia, realidad a su manera única, el mundo americano conoció sus tragedias y sus alegrías desde la acción hispana y apenas podemos celebrar las de unas sin lamentar las otras. De este modo, el genocidio inicial, resultante de la enfermedad, la conquista, la explotación y el trauma, dio paso a una vida nueva fruto de la adaptación, la voluntad de supervivencia y la resistencia. No podemos considerar esto que se formó como resultado consciente del cuidado imperial, ni de la voluntad de nuestros soberanos. Fue el fruto de una vida llena de contrastes, ambivalencias y tensiones, que producía sufrimientos y medios de consuelo a la vez³⁸. [...] La flexibilidad del catolicismo hispano, como la del Islam, facilitó mucho esos sincretismos. [...] Los conquistadores fueron tipos humanos únicos en Europa porque se habían forjado en combates en territorio ajeno, hostil y desconocido, como el norte de África, pero no llevaban un avance civilizatorio consigo excepto su coraje y, en cierto modo, su desesperación³⁹.

38 Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, 193.

39 Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, 242.

¿RACISMO DE LIMPIEZA DE SANGRE?

Existen diferentes tipos y grados de etnocentrismos de origen religioso, de marca fenotípica, de ideología científicista o de solución exclusivista para evitar la libre interacción política, sociológica y económica entre grupos humanos clasificados o autclasificados en razas o etnias. Entendemos el racismo como una reacción moderna a la unidad sociológica de la modernidad. Si el racismo es moderno, el etnocentrismo siempre ha existido en diferentes grados y manifestaciones.

La “limpieza de sangre” es frecuentemente utilizada por detractores de Freyre como la confirmación del alto y permanente etnocentrismo ibérico. Argumento que fue utilizado por Charles Boxer, en *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, un “ex-lusófilo com tendência a lusóforo”⁴⁰, que “não descobriu propriamente a pólvora” al señalar la existência de “preconceitos de raça ou de cor de parte de portugueses para com não-europeus”⁴¹, según Gilberto Freyre.

Los estatutos de limpieza de sangre son una reacción popular cristianovieja de la unidad cristiana moderna que no aceptaba ser completamente igual a los judíos convertidos. Y, por eso, se despliega como populismo económico, cuyo sentido etnocentrista tiene un leve paralelismo al nazismo⁴² pero que dista radicalmente del mismo porque la “limpieza de sangre” no era un etnocentrismo exclusivista de eliminación, sino de segregación institucional dentro de una unidad cristiana ecuménica, cuya aspiración era convertir al Otro, a toda la Humanidad. Por tanto, el etnocentrismo existía, pero era moderado: se trataba de una discriminación entre veteranos y los recién llegados a la cristianidad, sin prohibición de matrimonios mixtos, barrera que caracteriza a los altos etnocentrismos. No obstante, la mixofilia no es garantía de ausencia de prejuicios raciales. La colonización de cuerpos y culturas es una de las características de la colonización andalusí, de la “recon-

40 Freyre, *O Brasileiro entre os outros hispanos*, 9.

41 Gilberto Freyre. *Brasil, nação hispânica. Novas sugestões em torno de um tema já versado pelo autor*. Separata do *Boletim Informativo – Parte Cultural* da Universidade Federal da Bahia 114-115 (mayo-junio 1966): 17.

42 Bauman, *Modernidad y Holocausto*.

quista”, y la iberoamericana renacentista, así como (también) de los sistemas esclavistas.

El etnocentrismo de la limpieza de sangre, avivado por un neoeuropeísmo y la geopolítica del Mediterráneo, no impidió la interpenetración de culturas ni tuvo como marca discriminadora el fenotipo porque hubo hispanomusulmanes blancos que fueron discriminados y cristianos viejos de piel más oscura que no lo fueron. Tampoco hubo “solución final”. Había opción de salvación (aun siendo expulsados) y una opción de quedarse siendo cristianos, salvo para el caso de los moriscos bautizados que todavía eran identificables como cripto-musulmanes un siglo después de la derrota final del ibérico Al-Andalus. Boxer tuvo la honestidad de reconocer que “the number of victims who died at the stake in the Autos-da-Fé fades into insignificance when compared with the gas chambers of Hitler’s ‘final solution’, with Stalin’s prison camps, and with other contemporary totalitarian horrors”⁴³.

LUSOTROPICALISMOS Y LA RECTIFICACIÓN DE FREYRE

Cuando a Freyre se le presenta el desafío de analizar las provincias de ultramar del Imperio portugués, lo hace también desde un relativismo cultural y temporal para explicar un fenómeno contemporáneo donde la generalización sociológica invade necesariamente el mundo político. Salazar es visto en sus elementos positivos y negativos sin prejuicios de entrada y sin compromisos que le impidan relacionarse con el exilio portugués. Lo cierto es que el precio que ha pagado la obra de Freyre por esa operación ha sido muy alto, pero también sirvió para polemizar, algo que –sin duda– le gustaba.

Vamireh Chacon, en la feria FLIPORT⁴⁴ de 2011, afirmará: “Em Portugal a direita portuguesa convenceu a esquerda portuguesa de que

43 Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion*, 86.

44 Mesa-redonda con Vamireh Chacon, José Carlos Venâncio y Ángel Espina. “Lusotropicalismo é Ciência ou Literatura?”, Olinda, novembro de 2012. Praça da Abolição (ou Praça do Carmo), Olinda, Pernambuco, Brasil. <https://youtu.be/gOvdbbHPsok>

Gilberto Freyre era salazarista”. Freyre escreverá em *Aventura e rotina*, en el pie de foto con Salazar, “quando há humor, pode haver divergência até profunda de idéias”. Edson Nery da Fonseca afirma que: “Apon-
tar as origens remotas da luso-tropicologia implica rechaçar a acusação que o esquerdismo luso-brasileiro insiste ainda hoje em fazer a Gilberto Freyre. [...] Nunca foi apologista sistemático de nada. Se de alguma coisa ele tinha pavor, era da apologética, tanto da religiosa, como da política.” El escritor Jorge Amado quiso aclarar: “Gilberto no se dejó atar a los dogmas de ninguna ideología, a las tesis y a las teorías que caracterizan y dividen a los estudiosos, sirviéndose de todas ellas en aquello que le parecía válido, despreciando lo superado, la exageración. Siendo así, tan original, tan él mismo, en la concepción de la vida y de Brasil, tendría que despertar el rencor y el crujir de dientes de los dogmáticos de todas las ideologías”⁴⁵. Gilberto Freyre, en vida, se defendió de esta forma:

Sou acusado de defender o regime salazarista. Não creio que esta tenha sido a reação predominante às minhas atitudes ou posições, quer com relação ao Portugal europeu de Salazar, quer com relação ao Portugal ultramarino. Fui crítico da política de Salazar na África e no Oriente. Um crítico aberto perante ele, perante o Portugal europeu e perante o Portugal ultramarino. Critiquei a completa falta de objetividade da política de Salazar na África. Há um livro meu chamado “Aventura e Rotina” – diário de uma viagem por Portugal e pelo ultramar português – em que exponho críticas que chegam, em certos casos, a ser veementes. Tanto é assim que os jornais patrocinados pelo salazarismo fizeram ataques violentíssimos contra mim, quando do lançamento desse livro. Critiquei, por exemplo, a política salazarista com relação à Companhia de Minas de Diamante na África. A chamada Companhia dos Diamantes, que era em grande

45 Jorge Amado, “Dos Maestros”, *ABC*, 17 de octubre de 1987, 36.

parte belga, desenvolvía una política inteiramente racista. Critiquei tudo isso, dizendo que iam tais práticas contra a melhor tradição portuguesa. Isso me custou, repito, ataques violentíssimos mesmo, sendo chamado pelos articulistas de jornais favorecidos pela censura salazarista de “defensor do mulatismo”. O que me honrava, porque correspondia exatamente ao meu ponto de vista. O que faltou aos portugueses foi justamente serem mais mulatistas na África. Tive encontros com Salazar e falei-lhe de modo mais franco sobre vários assuntos relativos à África, inclusive esse. Uma dessas críticas referia-se ao fato de os negros e mestiços estarem afastados das Forças Armadas, nas quais seu ingresso era proibido; um erro e uma cretinice. Nesse ponto, pelo menos, Salazar ouviu as minhas ponderações. Faço-lhe justiça. Fez que tal orientação fosse modificada. Desmentindo as críticas que me são feitas de ter sido salazarista, pronunciei-me o mais claramente possível, naquele livro a que já me referi, sobre a pessoa de Salazar. ‘Encontro em Portugal – digo nesse livro – dois Antônios eminentes: um é professor Oliveira Salazar, e outro é Antônio Sergio. Se fosse português, estaria sem dúvida com Antônio Sergio e não com Oliveira Salazar’. Antônio Sergio, que foi sem dúvida o maior pensador político português durante a época de Salazar, com cuja ditadura nunca transigiu, disse-me algum tempo depois que Salazar jamais me perdoaria aquela observação⁴⁶.

Para Freyre la colonización portuguesa en África, hechas las compensaciones oportunas entre el tradicional cristocentrismo (ecumenismo/melanismo inoculado del mahomacentrismo y del mediterráneo oriental) y las importaciones modernas del etnocentrismo inglés y belga, el balance neto final validaba la hipótesis lusotropicalista de que el mé-

46 Gilberto Freyre, entrevista por Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia, *O Estado de S. Paulo*, 5 de noviembre de 1978. También publicada en: *A história vivida*, org. Lourenço Dantas Motta (São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1981), 123-45.

todo colonizador portugués tanto en el renacimiento (Brasil) como en la modernidad (recolonización lusa de África) eran mixófilos. Con salvedades, como la ejemplificada en la Compañía de Diamantes, se validaba la tesis tropicalista. Es decir, los métodos luso-brasileiros también se aplicaban en las provincias de ultramar en su modernidad. La observación participante, sin embargo, en un viaje donde permanecía semanas en cada ciudad, no dejaba de ser superficial. El portugués, para Freyre, se había comportado sociológicamente antes como cristiano que portugués. Era antes ciudadano ecuménico del cristianismo que nacionalista portugués. De hecho, el cristianismo es anterior al nacionalismo. Incluso Freyre afirma que “em Áfricas e Orientes, surpreendi, de parte de miscigenados, em conversas quase de entre confessor e confessados, não pouca simpatia pelo que já começa a constituir uma avassaladora miscigenação brasileira. Simpatia só, não. Entusiasmo⁴⁷”. Según Leopoldo Amado, historiador de Guiné-Bissau: “Salazar e Marcelo precisavam de uma teoria como a de Gilberto Freyre [...] para consumo externo.” El tiempo en el que el lusotropicalismo portugués, además de marketing diplomático, fue una corriente reformista duró poco, como se confirmó con la defenestración de Adriano Moreira, que era el más sincero de los defensores del lusotropicalismo, por la abolición del indigenato y la mejora de las condiciones carcelarias. Precisamente Freyre apostaría en su capacidad de influencia, pero fue muy limitada. De ese reformismo sólo quedó el marketing al que le sacó partido el régimen.

Freyre no fue contrario a las independencias luso-africanas, siempre que estas nuevas naciones no fueran absorbidas por otras potencias (soviética, norteamericana, belga, sudafricana,...) y se mantuvieran los lazos culturales en el seno de una comunidad lusófona. En 1962 ya afirmaba: “Somos fraternamente sensíveis às aspirações de independência desses povos. Somos fraternalmente sensíveis às manifestações lusotropicalais dessas culturas, já diferenciadas da do Portugal europeu⁴⁸”.

47 Gilberto Freyre, *De menino a homem: de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos: diário íntimo seguido de recordações pessoais em tom confidencial semelhante ao de diários* (São Paulo: Global, 2010), 129-30.

48 Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferencia 10 de junho de 1962 em Rio de Janeiro (Lisboa: 1963), 26.

Freyre fue crítico con la falta de vigor de la política neoiberoamericanista de Salazar⁴⁹ y apostó por una hispanotropología, que incluía la lusitana sin disolverla. Algo que se desconoce en Portugal porque Adriano Moreira no quiso contarle⁵⁰ y porque Salazar censuró al Instituto de Cultura Hispánica del que Freyre era miembro de honor y activista⁵¹.

La colonización típica de la Conferencia de Berlín, de la que Portugal fue parte, adquiere unas cualidades especiales producto de una época histórica como la modernidad y sus aparatos ideológicos de Estado. Se desarrolla una política de nacionalización y colonialismo unilateral y autosuficiente, sólo visto con anterioridad en la colonización inglesa de América y la autocolonización norteamericana que pueden clasificarse como modernas, a diferencia de la primera colonización ibérica de las Américas, que fue renacentista. No obstante, nada pierde su naturaleza por completo, por tanto, Freyre veía que el viejo colonialismo ibérico, en una visión compartida con Ganivet, era superior al nuevo colonialismo capitalista. Cuando Freyre quiso verificar si su hipótesis no ya de buen colonizador, sino de colonizador antropólogo y sociológico (talento contemporizador) en términos de aprender culturas del otro, se daba también en otros puntos de la lusofonía fuera de Brasil, quiso ver el vaso medio lleno y no medio vacío.

Lo cierto es que quien atacaba la propia tradición no era solo una imitación masiva y pasiva en las colonias, sino la producción propia y activa desde la metrópoli de los valores de la modernidad burguesa que venían geoculturalmente del norte de Europa, del protestantismo, pero no por ello se puede restar responsabilidad al Estado Portugués. Era el propio nacionalismo del Estado moderno portugués el que producía ese racismo.

49 Gilberto Freyre, *O Luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o Luso-tropical* (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961), 185.

50 Frigidiano Álvaro Durántez Prados, *Paralelismos y convergencias entre la comunidad iberoamericana de naciones y la comunidad de países de lengua portuguesa: ¿existe un espacio multinacional de países de lenguas ibéricas?* (Madrid: Universidad Complutense, 2014), 181, nota 282 (254 en la edición digital).

51 MNE. Pso 2.º arm 59. M. 336. Of. 93. Dtor Geral a Dtor de Serviços de censura, Lisboa, 15 de abril de 1953. Citado por Juan Carlos Jiménez Redondo, *Franco e Salazar: as relações luso-espanholas durante a guerra fria* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1996), 215.

En 1983 radicalizará su crítica retrospectiva al tipo de colonialismo practicado por el Estado salazarista que puede interpretarse como un cambio de opinión: las salvedades invalidaban la hipótesis lusotropicalista en el caso lusoaficano. Freyre nunca negó que existiese etnocentrismo, lo que negó es que este fuera mayor que el cristocentrismo. Ahora afirmará lo contrario: había más etnocentrismo que cristocentrismo en la África lusa. Sin duda un cambio substancial:

Nas próprias províncias ou colônias de Portugal, a tendência racionalista entre missionários, educadores, católicos, e não apenas protestantes, vinha, de modo geral, a se acen-tuar. Jovens de Moçambique – destacou em 1953 o autor de *Aventura e rotina* – a estudarem na União Sul-Africana, An-gola, Moçambique, Cabo Verde – outro destaque no mesmo livro, tal como apareceu naquele ano – sem escolas superiores de ensino católico que detivesse a influência racionalizante do protestantismo nessas províncias ou colônias africanas de Por-tugal: influência destruidora de mitos e valores sobreviventes da colonização católica-romana dessas áreas. Uma coloniza-ção animada de objetivos cristocêntricos, a ser distinguida, em vários pontos, do que se tornou absorvente *colonialismo* ou *imperialismo* eurocêntrico. Colonialismo ou imperialismo que se sobrepôs, de tal modo, nas áreas de antiga colonização por-tuguesa com certas semelhanças a características dessa coloni-zação no Brasil, a processos de interpenetração de culturas e mistura de etnias a ponto de terem se acentuado, em Moçam-bique, passivas imitações do modelo sul-africano (*apartheid*) e, em Angola, imitações igualmente passivas e contrárias às normas antigas de colonização – e não de colonialismo – pró-prias, em grande parte, de Portugal: outro destaque surgido em *Aventura e rotina*, como crítica ao que então ocorria nas relações de Portugal com a sua Índia e com as suas Áfricas. Exemplo de afastamento dessas normas e de adoção das do colonialismo belga, a seu modo segregador de etnias e de cul-

turas, encontrou o autor de *Aventura e rotina* na zona angolana de domínio da poderosíssima Companhia de Diamantes. Destacou no livro essa surpreendente situação racista. O que lhe valeu agressões violentas, publicadas com o máximo relevo em jornais de Portugal – por conseguinte, com a convivência da censura oficial, então em pleno vigor –, da parte do próprio e poderoso, junto ao então governo de Portugal, diretor português da Companhia de Diamantes: companhia em grande parte belga. Colonialista no puro sentido assumido pela palavra colonialista. Um sentido contrário às tradições de colonização portuguesa de espaço tropical que se tornaram predominantes, com qualidades e defeitos, no Brasil⁵².

Freyre insiste en la diferenciación entre la colonización renacentista y el colonialismo producto de la modernidad burguesa:

Impõe distinguir colonialismo de colonização. Discriminação difícil, porém sociologicamente possível. É evidente do esforço ibérico – sobretudo do português – em áreas e entre gentes não-europeias, que nem sempre foi exclusivamente europeizante; também cristianizante. Em certos casos, cristocêntrico, no sentido antes sociológico que teológico da expressão. Durante seus primeiros séculos, atento – mais que outros esforços imperialmente europeus, mais etnocêntricos que cristocêntricos – a aspetos humanos das relações de europeus com não-europeus; e mais que esses outros esforços, confraternizante, biológica e culturalmente, com esses não-europeus. De onde considerável mistura de sangues, ao lado de considerável mistura de culturas: a colonizadora e a colonizada⁵³.

52 Gilberto Freyre, *Insurgências e ressurgências atuais. Cruzamentos de sins e nãoos num mundo em transição* (São Paulo: Editora Global, 2006), 32-33.

53 Freyre, *Insurgências e ressurgências atuais*, 30-31.

Salazar compró la idea de la capacidad portuguesa de adaptación a los trópicos, pero no la contraparte de recepción recíproca de las culturas locales “sob inspiração franciscana”, “isto é, tropicalismo sob a forma de uma filosofia de valorização dos trópicos: de sua natureza, das suas populações, das suas civilizações”⁵⁴. Cuando Freyre presenta la propuesta del tropicalismo en la Sala de los Capelos de Universidad de Coimbra, en 1952, la *intelligentsia* salazarista tiene una visión paternalista y culturalmente racista de los pueblos africanos. De hecho, *Casa-Grande & Senzala* no había sido bien recibido en Portugal. El lusotropicalismo de Freyre significa ausencia de eurocentrismo exclusivista, interacción de culturas y, por tanto, valorización del nativo. Algo que podía “sonar a chino” a esa élite. El lusotropicalismo de Freyre, y no el *neonacionalismo* portugués que usurpó su nombre, supone romper con el monopolio de la capacidad de civilización del europeo. Toda etnia puede civilizar (relativismo cultural). Lusotropicalismo es aptitud de colonización más melanismo. Aptitud que es frecuentemente confundida por virtud innata, pero de hecho es una experiencia intergeneracional humana que fue la norma –en toda la humanidad– hasta la modernidad y se ha recuperado en la postmodernidad. Aptitud de aprender del otro, del *know-how* del otro, trascendiendo la autosuficiencia. Freyre afirmará en Coimbra:

Essa vitória de formas e de processos portugueses de constituição e desenvolvimento de sociedades e culturas – formas predominantemente europeias e cristãs, mas, a seu modo, plurais, isto é, com considerável aproveitamento de valores nativos e considerável tolerância de credos e etiquetas e substâncias acatólicas – veio contribuir para novo conceito de tropicalismo entre os europeus, no meio dos quais tanto se generalizara o preconceito de serem os trópicos de todo inadequados à aclimação ou sobrevivência dos valores um tanto arbitrariamente considerados ‘civilizados’, em oposição

54 Gilberto Freyre, *A propósito de frades* (Salvador: Livraria Progresso, 1959), 64.

aos ‘primitivos’ ou ‘bárbaros’ que seriam todos os não-europeus. [...] A predominância desses valores acentuara-se com a Revolução Industrial, com a primeira fase de mecanização das indústrias, com a vitória da produção ou da economia carbonífera, burguesa e urbana sôbre a rústica e rural. A predominância de tais valores criara um tal narcisismo europeu que o não-europeu passara a ser considerado fatalmente inferior e desprezível; a côr viva fatalmente inferior à discreta; o vermelho nos trajos, na côr das casas, no ornamento das pessoas, bárbaro, em oposição ao róseo, ao cinzento ou ao azul-escuro considerados elegantemente civilizados. O narcisismo europeu da era carbonífera foi, assim, arianista e antimelanista. Inimigo das côres vivas nas coisas e do pardo, do roxo, do vermelho, do prêto nas pessoas. É coerente com o seu antimelanismo, foi antitropicalista no sentido de não reconhecer nas populações e culturas tropicais senão populações e culturas inferiores e servis; ancilares das populações e culturas européias, imperiais, nórdicas⁵⁵. [...]

O novo conceito de tropicalismo, reagindo contra o antigo, seria uma reabilitação também do melanismo, nem todo ele patológico, como viria a demonstrar no século XX a Antropologia; nem todo ele característico de diabos ou estigma de anjos maus, como já demonstrara a pintura não só descritiva com interpretativa dos Gauguin, voltada para as mulheres, os homens, os adolescentes de côr como para afirmações de beleza e de ternura humanas senão superiores às de beleza de corpo e de alma dos brancos, a elas iguais em efeitos plásticos e em manifestações de afetividade e de cordialidade através de brilhos de olhar e de doçuras de sorrir, dificilmente encontradas entre brancos e europeus; ou nos habitantes de climas frios, brumosos, cinzentos⁵⁶.

55 Gilberto Freyre, “Em torno a um novo conceito de tropicalismo”, in *Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível luso-tropicologia* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953), 178.

56 Freyre, “Em torno a um novo conceito de tropicalismo”, 178-79.

COLONIALISMO DE LA CONFERENCIA DE BERLÍN

El profesor mozambiqueño Aurélio Rocha, de la Universidad Eduardo Mondlane, afirma que la África lusa: “Até ao século XVIII, foi essencialmente um lugar de passagem. [...] Quando se fala de colonialismo de 500 anos, é mais uma perspectiva política, não é a realidade. O colonialismo começou no século XIX, associado à expansão do capitalismo na fase imperialista e, aí sim, o objetivo já era ocupar, dominar e explorar”. Orlando Ribeiro considera que:

O comercio de Angola tinha como base as feitorias do litoral, portos de mar e de rio, onde desembarcavam as mercadorias da troca e onde chegavam as cargas do ‘resgate’. Mas, tal como com as colonizações mediterrâneas da Península, havia feiras em sítios certos, para não dispersar o escambo dos produtos, algumas à sombra de fortalezas, que protegiam os negociantes brancos e mestiços e asseguravam paz relativa ao gentio com quem conseguiam manter boas relações⁵⁷.

El sistema de colonización de *feitorias* –como se suele creer– no es originariamente inglés u holandés, sino griego y fenicio, propio del mediterráneo, también practicado por aragoneses. Fueron Holanda e Inglaterra quienes imitaron a Portugal (que tuvo una *feitoria* en Antuérpia, Flandes).

Adriano Moreira considera que lo que cayó con la Revolución de los Claveles no fue el Imperio Portugués sino el “império euromundista”⁵⁸, iniciado con la Conferencia de Berlin de 1885 y terminado después de la Segunda Guerra: “Recordo-me de que Gilberto teve uma conversa animada com o Dr. Oliveira Salazar, [...] mas que contrariavam um

⁵⁷ Ribeiro, *A colonização de Angola*, 211.

⁵⁸ Adriano Moreira, entrevista por António Rodrigues, *Sol*, 26 de marzo de 2018: <https://sol.sapo.pt/artigo/605527/-aquilo-que-acabou-nao-foi-o-imperio-portugu-s-foi-o-imperio-euro-mundista-> (acceso 15 de octubre de 2019).

pouco as concessões [sic] da Conferência de Berlim que ainda inspiravam o pensamento do Presidente do Conselho”⁵⁹.

África, al convertirse en colonia del sistema colonial internacional, vio como le fueron drenados, primero, sus recursos humanos para América, y, después, sus recursos del sector primario para Europa. Gilberto, antes de ir a África, fue advertido por la escritora luso-africana anti-salazarista, feminista y gilbertófila Maria Archer, que Angola no era un Brasil y se interrogaba si el fracaso colonizador de Angola podría ser la otra cara del éxito de Brasil, es decir, la falta de desarrollo *brasileño* en África estaba, al menos, en parte, explicada por el desvío de recursos humanos angoleños para el desarrollo de Brasil:

O luso instalava-se em Angola para a explorar, não para viver nela – a fixação fazia-se no Brasil. Brancos e mulatos, muitos deles brasileiros, viviam em Angola somente do tráfico negreiro – e daí resultava que a fisionomia dos povoados e a vida social não tomavam caráter próprio, forma autônoma com criação de tipos regionais, usos e costumes domésticos e de sociedade, enfim, a escala habitual nas relações entre os homens e a terra; além disso não se tomava nenhum amor à tradição⁶⁰.

Freyre está de acuerdo⁶¹ con Maria Archer que, como colonia negrera, Angola fue funcionalmente una colonia de Brasil más que de la metrópoli europea, más si cabe después del traslado de la corte a Rio de Janeiro. En el mismo sentido se pronunciaría Orlando Ribeiro al caracterizar Angola como un “lugar de provimento de escravos”⁶², cuyo “fluxo principal da eco-

59 Adriano Moreira, *Condicionamentos Internacionais da Área Lusotropical: 1^{as} Jornadas de Tropicologia* (Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1984), 17.

60 Maria Archer. “Aspectos da ‘paisagem social’ na África portuguesa e no Brasil do passado sugeridos pelos livros de Gilberto Freyre”, *Seara Nova* 536-537 (1937): 166-70, 198-200.

61 Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1980), 317.

62 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 129.

nomia angolana consistia nas levas de escravos encaminhados pelas sendas do mato para os dois únicos portos negreiros⁶³. Angola se convirtió en una “dependência da grande colônia americana”⁶⁴. Laurentino Gomes, en *Escravidão* (2019), recogerá varios testimonios en ese sentido, uno del padre jesuíta Gonçalo João: “Sem Angola, não há Brasil” en el año 1646⁶⁵. De la misma época, Feliciano Dourado, miembro del Conselho Ultramarino, dirá: “O Brasil sem Angola não se pode sustentar”⁶⁶.

Orlando Ribeiro afirma que Oliveira Martins, que fue delegado oficial en la Conferencia de Berlín, ya en su época consideraba un fracaso la colonización portuguesa en África⁶⁷. En Ásia y América los inmigrantes se quedaban, pero no así en África⁶⁸. Ribeiro menciona que la “colonización por familias” de unos 8.000 emigrantes en 1923 tenía la finalidad de implantar una colonización esencialmente portuguesa, sin mestizaje. Nada que ver con Brasil⁶⁹. Además, “o ambiente da colônia não era atraente: mau clima, endemias perigosas, uma população complexa, onde, por um lado, havia uma elite mestiça com quem nem todos os brancos desejavam conviver”⁷⁰. Orlando Ribeiro será claro al afirmar:

O sentimento racista, exacerbado pela vinda de mulheres brancas, fez declinar uma espécie de aristocracia mestiça, mas profundamente portuguesa, que há meio século dominava Luanda e Benguela e de onde saíram algumas figuras relevantes dos quadros políticos do novo estado (a percentagem de mestiços tem vindo a diminuir). Mas sobretudo uma inconsciente exploração do preto, nada se fazendo para preparar uma elite negra que pouco ou nada terá de portuguesa e que se levantou

63 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 247.

64 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 230.

65 Laurentino Gomes, *Escravidão*, vol. 1 (Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019), 367.

66 Gomes, *Escravidão*, 380.

67 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 158.

68 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 192.

69 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 198.

70 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 101.

ferozmente contra nós. Liceus e Universidades foram criados para brancos, fixando as famílias portuguesas pela possibilidade de dar educação aos filhos. Os mestiços tinham alguma representação, os pretos não eram excluídos, em princípio, mas não havia bolsas de estudo que compensassem o baixo nível de vida dos alunos dos muceques (bairros de lata) que se desenvolveram em todas as cidades. Muitos, não tendo o português como língua materna, iam encontrando maiores dificuldades quando prosseguiam os estudos: nada se fez para as superar com um ensino adequado⁷¹. [...] Com o progresso da medicina sanitária e com os colonatos oficiais vieram as esposas, que vêem com maus olhos as atraentes moças de cor e impedem os maridos de dar largas ao natural pendor para as encantadoras pretas e mulatinhas. Jorge Dias mostrou, para Moçambique, como o ciúme ou a sobrançeria da mulher branca contribuíram para o endurecimento das oposições raciais. [...] A partir desta data, que pode fixar-se na década de 50, assiste-se à limitação da mestiçagem, ao declínio da elite crioula, à sua marginalização relativamente à sociedade branca, onde preponderam as pretensões racistas⁷².

Orlando reconhece que existió en Angola el mundo de los negros y de los blancos al margen de la retórica oficial. Existía un viejo mestizaje, en villas marítimas de Angola, del que sus descendientes habían perdido una noción sobre el origen de sus antepasados⁷³. Ribeiro afirma que “a população mestiça representava cerca de 10% da branca e de 1% do total de habitantes de Angola. O Brasil continuava a atrair o grosso da emigração portuguesa⁷⁴. Incluso reconhece que hubo segregación social en un grado inferior que Sudáfrica, pero la hubo: “Até tarde houve lugares para pretos e brancos nos autocarros urbanos (machimbombos), guichets no

71 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 98.

72 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 117.

73 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 107, 102, 289.

74 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 129.

correio para próprios (os brancos) e para os serviçais negros que iam selar as cartas dos seus patrões⁷⁵. Lo que confirma lo visto en Mozambique por el antropólogo norteamericano Marvin Harris, entre junio de 1956 y mayo de 1957. Harris considera bien intencionado a Freyre, pero “there is no escape from the conclusion that the *indigenato* as it works out in practice is simply one of the several varieties of apartheid which are to be found all over Southern Africa”. Y agrega que, como en Estados Unidos, es posible un discurso institucional no-racista, pero al mismo tiempo mantener una discriminación racial intensiva⁷⁶. Orlando afirma que:

Luanda ficou, até ao início do século XIX, reduzida a uma sorte de ‘acampamento’ com uma população flutuante de traficantes de escravos, funcionários, religiosos e degredados. Com grande falta de mulheres, pois as primeiras brancas só chegaram em 1595. A mestiçagem corria parselhas com a soltura de costumes⁷⁷. [...] A influência portuguesa nos processos de cultura é real mas limitadíssima. Os pretos foram marginalizados, a mestiçagem foi débil, praticou-se a segregação racial, tão contrária à tradição e aos êxitos da expansão portuguesa”. [...] A colonização foi feita por brancos e só para brancos⁷⁸.

Ribeiro señala significativamente que no hubo barroco en África y se creó un clima de desconfianza entre el negro, el mestizo y el blanco, lo que confirma el patrón del colonialismo de la conferencia de Berlín, aunque no llegara a las “amputaciones” belgas como castigo o al apartheid total sudafricano:

Cada vez mais o mundo dos brancos e o mundo dos pretos se foram afastando na sua órbita. Dominar pela for-

75 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 149.

76 Marvin Harris, “Portugal’s ‘African Wards’: A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique”, *Africa Today* 5, n.º 6 (noviembre.-diciembre. 1958): 3-36.

77 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 238.

78 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 256.

ça, sempre que preciso pelo terror, tirar daquela quinta da Europa em que a África se transformou depois da sua ‘partilha’ o máximo lucro constitui o triste balanço do empreendimento capitalista – e como tal ávido dele – da grande expansão colonial europeia. A nossa tradição, imbuída de proselitismo religioso, de convívio humano, de mestiçagem, foi inflectida pela força e o prestígio desta nova corrente⁷⁹.

Freyre no vio con buenos ojos la *cafrealização* (*excesiva* africanización) del portugués. Según Leopoldo Amado: “Não que os portugueses fossem mais racistas que os outros, mas tinham de utilizar isso como método, a ideia de inferioridade, para levarem avante os seus propósitos. Tudo isso foi feito num ambiente em que os portugueses, eles próprios, assimilavam valores africanos”⁸⁰.

Cabo Verde recibió con entusiasmo *Casa-Grande & Senzala*, pero se decepcionó con *Aventura e rotina*, porque Freyre no apoyó el mestizaje “crioulo”. E incluso lo menospreció, en franca contradicción con sus teorías no-exclusivistas. Cabo Verde inspira un hibridismo equitativo utópico, constituyéndose en una relevante excepción. Estaríamos hablando de un afrolusotropicalismo si no fuera porque los caboverdianos, en su insularidad, consideran que son una identidad “nueva”.

Mia Couto criticó la persistencia del mito lusotropicalista: “Nenhum povo é por essência algo especial”⁸¹. “Eu não me vejo vivendo em um país que não seja de língua portuguesa. Não tem a ver com a escrita. É além da língua. É afeto, uma relação que se cria com a língua que é essencial”. “Esta plasticidade que o português tem”⁸². Todo eso es alguna forma de cripto-lusotropicalismo, plenamente literário,

79 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 273.

80 Joana Gorjão Henriques, *Racismo em portugueses. O lado esquecido do colonialismo* (Lisboa: Tinta-da-china, 2016), 85-87.

81 2ª Pauliceia Literária. 25 de setembro de 2015. Mesa 7: Lusotropicalismo (con Mia Couto e José Eduardo Agualusa). São Paulo.

82 Mia Couto, entrevista por Mario Sergio Conti, *Roda Viva*, 5 de noviembre de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=6v3buePuzbU> (acceso 12 de diciembre de 2019).

nada que ver con el de cuño salazarista. Por otro lado, las tareas de aculturización flexible y plural que realizan los gobiernos lusófonos de Angola y Mozambique suponen realizar una tarea lusotropicalista que no hicieron los gobiernos colonialistas portugueses salvo en una franja limitada del litoral y de forma muy débil. Algunos lo han llamado de endo-colonialismo o autocolonización. La primera crítica africana al lusotropicalismo fue, antes de entrar en el contenido, una reafirmación de la africanidad y de independencia de la élite mestiza frente a Portugal. Lo que era totalmente lógico. Al principio no querían ser ni mestizos ni lusos. Posteriormente han asumido que *contraconquistaron* el idioma portugués para ellos, y, por ello, forman parte de la CPLP (Comunidad de Países de Lengua Portuguesa), una comunidad de sentimiento y cultura soñada por Freyre, al igual que deseó una mayor: la comunidad panibérica bilingüe⁸³.

CONCLUSIÓN

Desde la perspectiva de Orlando Ribeiro podemos deducir que faltó “barroco” en la colonización luso-africana, algo que puede ser extensible al pequeño caso español de Guinea Ecuatorial. Quizá la mayor síntesis definitoria del lusotropicalismo de Freyre sea simplemente “barroco”. Según Freyre, “em artes ou expressões brasileiras de cultura: somos quase por natureza e por vocação barrocos”⁸⁴. Al director de cine Pedro Almodóvar le preguntaron las razones de su afinidad con el público brasileño, a lo que respondió: “Básicamente es una cuestión de sensibilidad común. No sé de dónde viene. Es natural. Yo soy de un carácter barroco. Tengo un criterio sobre el color que se parece mucho al brasileño. Yo creo que va por ahí. En la presencia de lo exagerado y lo absurdo que está en mi cine y en Brasil”⁸⁵.

83 Pablo González Velasco, “Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica”, *Revista Iberoamericana de Educación* 81 (2019): 15-34. <https://doi.org/10.35362/rie8113533>.

84 Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930* (Rio de Janeiro: Olympio, 1975), 246.

85 Pedro Almodóvar, entrevista por Matinas Suzuki Jr, *Roda Viva*, 6 de noviembre de 1995: <https://youtu.be/f-xmsUG-X4A>.

En el marco de la crítica a la mixofobia de la modernidad burguesa cabe preguntarnos, desde una posmodernidad que imita al barroco, algo que está por detrás de todo el debate en el que se inserta Freyre, y que nos sugiere el filósofo Xavier Rubert de Ventós: “¿Pero es realmente imprescindible la mediación de esta ideología reformada para ingresar en la modernidad económica y social? ¿No es el barroco una vía alternativa? ¿Acaso no podía España tomar un atajo del Renacimiento directamente a la Ilustración y a la Revolución industrial sin pasar necesariamente por ella?”⁸⁶.

El tropicalismo freyriano es una tentativa de atajo barroco, fruto de esa herencia medieval y renacentista que tanto influyó al escritor pernambucano. Su crítica barroca a la mixofobia y al racismo científico, junto con su iberismo⁸⁷ cultural y geopolítico explícito⁸⁸, invalida la hipótesis de que el lusotropicalismo de puño y letra de Gilberto Freyre sea un *neonacionalismo* portugués. No es un *neonacionalismo* porque toda la obra de Freyre gira en torno a la crítica al etnocentrismo de la modernidad burguesa, y el nacionalismo forma parte del corazón de dicha modernidad. Tampoco practica un exclusivismo “portugués” porque se consideraba “un hispano”, en sentido de ibérico, y así lo divulgaba en actos públicos⁸⁹ en Portugal.

86 Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, 59.

87 “Como já antigo iberista que sou – iberista para o Brasil é a mais ibérica das nações americanas, por ter sido a sua formação em parte portuguesa, em parte espanhola – em que o esplendor dos luso-tropicais seja floração de tronco ibérico; e não apenas português ou lusitano”. Freyre, *O Luso e o trópico*, 236.

88 Gilberto Freyre, “Notas sobre la Cultura Hispánica”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 85 (enero 1957): 89-94.

89 Gilberto Freyre, “Alguns aspectos da cultura ibérica, principalmente da portuguesa, projetada nos trópicos”, *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa* 39 (1967): 220-39. También dijo “Todos nós, hispanos” en la Sala dos capelos de la Universidad de Coimbra (1952), in Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas*, 185.

BIBLIOGRAFÍA

- Almodóvar, Pedro. Entrevista por Matinas Suzuki Jr. *Roda Viva*, 6 de noviembre de 1995. <https://youtu.be/f-xmsUG-X4A>.
- Amado, Jorge. “Dos Maestros”. *ABC*. 17 de octubre de 1987, 36.
- Archer, Maria. “Aspectos da ‘paisagem social’ na África portuguesa e no Brasil do passado sugeridos pelos livros de Gilberto Freyre”, *Seara Nova* 536-537 (1937): 166-70, 198-200.
- Bastos, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e o Alonso El Bueno*. Bauru: Edusc, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 2017.
- Boas, Franz. “Instability of human types”. In *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races. Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911*, editado por Gustav Spiller. Londres: King, 1911.
- Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. Nueva York: The Macmillan Company, 1911.
- Boxer, Charles R. *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825; A Succinct Survey*. Johannesburgo: Witwatersrand University Press, 1965.
- Boxer, Charles R. *The Church Militant and Iberian Expansion. 1440-1770*. Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press. 1978.
- Bycroft, C., Fernandez-Rozadilla, C., Ruiz-Ponte, C. *et al.* “Patterns of genetic differentiation and the footprints of historical migrations in the Iberian Peninsula”. *Nat Commun* 10, n.º 551 (2019) doi:10.1038/s41467-018-08272-w.
- Cahen, Michel y Patrícia Ferraz de Matos, eds. *New Perspectives on Luso-Tropicalism, Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo. Portuguese Studies Review* 26, n.º 1 (2018).
- Castelo, Cláudia. “*O modo português de estar no mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*”. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1954.
- Costa, Joaquín. *Los intereses de España en Marruecos son armónicos*. Madrid: Fortanet, 1884.
- Couto, Mia. Entrevista por Mario Sergio Conti. *Roda Viva*. 5 de noviembre de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=6v3buePuzbU> (acceso 12 de diciembre de 2019).
- Criado, Miguel Ángel. “Al-Andalus no dejó rastro en la genética del sur de España”. *El País*. 5 de junio de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/06/04/ciencia/1559654994_049558.html (acceso 20 de noviembre de 2019).
- Crosby, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Dimas, Antônio. “Gilberto Freyre e Fidelino de Figueiredo”. *Navegações: Revista de Cultura e Literaturas de Língua Portuguesa* 4, n.º 2 (julio-diciembre 2011): 141-45.
- Durántez Prados, Frigidiano Álvaro. *Paralelismos y convergencias entre la comunidad iberoamericana de naciones y la comunidad de países de lengua portuguesa: ¿existe un espacio multinacional de países de lenguas ibéricas?* Madrid: Universidad Complutense, 2014.
- Fonseca, Edson Nery da. *Gilberto Freyre de A a Z*. Rio de Janeiro: Zé Mario editor, 2002.
- Freyre, Gilberto. *A propósito de frades*. Salvador: Livraria Progresso, 1959.
- Freyre, Gilberto. “Alguns aspectos da cultura ibérica, principalmente da portuguesa, projetada nos trópicos”. *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa* 39 (1967): 220-39.

Freyre, Gilberto. *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1980.

Freyre, Gilberto. *Brasil, nação hispânica. Novas sugestões em torno de um tema já versado pelo autor*. Separata do *Boletim Informativo – Parte Cultural* da Universidade Federal da Bahia 114-115 (maio-junio 1966).

Freyre, Gilberto, *Casa-Grande & Senzala*, segunda edición. Buenos Aires: EMECÉ, 1943.

Freyre, Gilberto. *De menino a homem: de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos: diário íntimo seguido de recordações pessoais em tom confidencial semelhante ao de diários*. São Paulo: Global, 2010.

Freyre, Gilberto. Entrevista por Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia, *O Estado de S. Paulo*, 5/11/1978. Também publicada en: *A história Vivida*, org. Lourenço Dantas Motta, 123-45. São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1981.

Freyre, Gilberto. *Insurgências e ressurgências atuais. Cruzamentos de sins e nãoos num mundo em transição*. São Paulo: Editora Global, 2006.

Freyre, Gilberto. *O Luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o Luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

Freyre, Gilberto. “Notas sobre la Cultura Hispânica”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 85 (enero 1957): 89-94.

Freyre, Gilberto. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferência 10 de Junho de 1962 em Rio de Janeiro. Lisboa: 1963.

Freyre, Gilberto. *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: Livraria J. Olympio Editora, 1975.

Freyre, Gilberto. “O nordeste brasileiro: a marca ibérica ou hispânica na sua formação”. *Revista Cultura* 30, n.º 8 (julio-diciembre 1978): 18-24.

Freyre, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Primera edición digital. São Paulo: Global, 2013. <https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/livro-completo-sobrados-e-mucambos-gilberto-freyre-1.pdf> (acceso: 20 de noviembre de 2019).

Freyre, Gilberto. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro: Olympio, 1975.

Freyre, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível luso-tropologia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953.

Freyre, Gilberto. “Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical”. *El Occidente en esta hora de Iberoamérica: X Reunión Internacional del CEDI*. Madrid: Centro Europeo de Documentación e Información, 1961.

Freyre, Gilberto. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1980 [1ª edición, 1940].

Freyre, Gilberto. “Un Colonizador Simbiótico: el ibérico”. *Norte de Castilla*. 23 de abril de 1982, 2.

Freyre, Gilberto. “Unamuno e Ganivet”, *Diário de Pernambuco*, 5 de febrero de 1948, 4. http://memoria.bn.br/DocReader/029033_12/28873.

Gil Benumeya, Rodolfo. *Hispanidad y Arabidad* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953).

Gomes, Laurentino. *Escravidão*, vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

González Alcantud, José Antonio. *Racismo elegante: de la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra, 2011.

González Alcantud, José Antonio. *Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara, 2017.

González Ferrín, Emilio. "Morus operandi: España con su Islam". *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 43 (2019): 45-59.

Fanjul, Serafín. *Al-Ándalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000.

González-Velasco, Pablo. "Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica". *Revista Iberoamericana de Educación* 81 (2019): 15-34. <https://doi.org/10.35362/rie8113533>.

Habib, Estéfano. *Los pueblos hispano-americanos: su presente y su porvenir*. México: Ediciones Culturales, 1931.

Harris, Marvin. "Portugal's African 'Wards': A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique". *Africa Today* 5, n.º 6 (noviembre-diciembre 1958): 3-36.

Henriques, Joana Gorjão. *Racismo em português. O lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta-da-china, 2016.

Hurgronje, C. Snouck. "L'Islam et le problème des races". *Revue du Monde Musulman* 50 (junio de 1922): 1-27.

Jiménez Redondo, Juan Carlos. *Franco e Salazar: as relações luso-espanholas durante a guerra fria*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

Krauze, Enrique. Entrevista por Jesús Ruíz Mantilla. *El País*. 22 de junio de 2019. https://elpais.com/cultura/2019/06/21/actualidad/1561120680_700290.html (acceso 22 de noviembre de 2019).

Larreta, Enrique Rodríguez, e Guillermo Gucci. *Gilberto Freyre, uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro (1900-1936)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

León-Portilla, Miguel. Entrevista por Maite Rico, *El País*. 17 de enero de 2011: https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802_850215.html (acceso 24 de noviembre de 2019).

Lévi-Strauss, Claude. *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra, 1993 [1ª edición, 1952].

Lewis, Bernard. "Raza y Color en el Islam". *Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada* 33 (1968): 50-51.

Martín-Márquez, Susan. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2011.

Medina, João. "Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colónias portuguesas como álibi colonial do salazarismo". *Revista USP* 45 (marzo-mayo 2000): 48-61.

Moreira, Adriano. *Condicionamentos Internacionais da Área Lusotropical: 1ªs Jornadas de Tropicologia*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1984.

Moreira, Adriano entrevista por António Rodrigues, *Sol*, 26 de marzo de 2018. <https://sol.sapo.pt/artigo/605527/-aquilo-que-acabou-nao-foi-o-imperio-portugues-foi-o-imperio-euromundista-> (acceso 15 de octubre de 2019).

Moreira, Adriano, e José Carlos Venâncio, org. *Lusotropicalismo. Uma teoria social em questão*. Lisboa: Vega, 2000.

Nascimento, Abdias do. *O Genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Pallares-Burke, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

Reyes, Alfonso. *Letras de la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

- Ribeiro, Orlando, *A colonização de Angola e o seu fracasso*. Lisboa: INCM, 2014.
- Roca Barea, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra*. Madrid: Siruela, 2016.
- Rubert de Ventós, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona: Anagrama, 1987.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- Schneider, Alberto Luiz. “Gilberto Freyre e Charles Boxer: O Brasil a partir de uma perspectiva luso-afro-atlântica (décadas de 1930 a 1960): um debate sobre a questão racial”. In *Capítulos de história intelectual: racismos, identidades e alteridades na reflexão sobre o Brasil*. São Paulo: Alameda, 2019.
- Schneider, Alberto Luiz. “Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre”. *História da Historiografia* 5, n.º 10 (2012): 75-93. <https://doi.org/10.15848/hh.v0i10.438>.
- Souza, Jesse. “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira”. *Tempo Social* 12, n.º 1 (mayo 2000): 69-100.
- Tannenbaum, Frank. *El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano*. Buenos Aires: Paidós, 1947.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “A partilha de África”. *Anais do Club Militar Naval* 20 (1890): 302-07.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “A colonização portuguesa nos climas tropicais”. *Anais do Club Militar Naval* 21 (1891): 5-18.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “Os árabes e as raças de África” (1892), in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 52 (1934): 258.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “La dégénérescence des races humaines” (Résumé), in *Congrès International d’Anthropologie et d’Archéologie Préhistoriques: Compte rendu de la douzième session à Paris 1900*, 496-97. Paris: Masson et Cie., 1902.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. *Rapport sur la climatologie intertropicale et les climats des colonies portugaises*. Bruselas: 1924.
- Unamuno, Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet. *El Porvenir de España*. Madrid: Renacimiento, 1912: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-porvenir-de-espana-0/html/fedc5cc6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html (acceso 20 de diciembre de 2019).
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- Warwick, Anderson. *Luso-Tropicalism and Its Discontents: The Making and Unmaking of Racial Exceptionalism*. Nueva York/Oxford: Berghahn, 2019.

Referência para citação:

- González-Velasco, Pablo. “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 71-111.